

TÃO LONGE DO INFERNO, TÃO PERTO DO CÉU: AMEDRONTAR PARA CONVERTER

So far the hell, so near the heaven: scare to convert

Eliane Cristina D. Fleck*

RESUMO

A análise do impacto das concepções cristãs-ocidentais acerca da doença e da morte na sensibilidade indígena guarani e sua tradução, em termos de representações e práticas sociais, nas reduções jesuítico-guaranis, circunscritas à Província Jesuítica do Paraguai, no século XVII, é o tema deste trabalho. Para uma compreensão das reduções jesuítico-guaranis na perspectiva de uma história da sensibilidade, procedeu-se a uma releitura das Cartas Ânuaas da Província Jesuítica do Paraguai, referentes ao período de 1609 a 1675. O discurso jesuítico, especialmente através de suas falhas, permitiu reconhecer as reduções como espaço de reinvenção de significados, no qual se constrói uma sensibilidade religiosa própria, resultante da acomodação criativa da espiritualidade guarani e da devoção e piedade tridentinas.

Palavras-chave: Sensibilidade, doença, morte.

ABSTRACT

The analysis of the impact of Western Christian conceptions of illness and death in the Guarani indigenous sensibility and their translation into the Guarani's representations and social practices, in the Jesuit mission settlements (*reducciones*) of the Guarani, circumscribed to the Jesuit Province of Paraguay, constitutes the theme of the present research. An in-depth reading of the *Cartas Ânuaas* of the Jesuit Province of Paraguay, concerning the period from 1609 to 1675, was carried out to come to a deeper understanding of Jesuit-Guarani mission settlements within the framework of a history of sensibility. The Jesuit discourse, mostly through its gaps, allowed for the acknowledgement of the Mission Settlements as a space for the reinvention of meanings, in which it is possible to construct a unique religious sensibility that results from the creative accommodation of Guarani spirituality and of Tridentine devotion and piety.

Key-words: Sensibility, illness, death.

* Doutora em História - Unisinos -RS

Georges Duby, em sua obra “Ano 1000, Ano 2000. Na Pista de nossos Medos”, intenta traçar paralelos entre os homens e as mulheres que viviam há mil anos e os homens e mulheres que vivem a aurora do Terceiro Milênio.¹ Segundo Duby, “eles falavam mais ou menos a mesma linguagem que nós e suas concepções de mundo não estavam tão distanciadas das nossas”,² isto porque mais do que a morte, estes “temiam o Juízo Final, a punição do além e os suplícios do inferno”.

Se, por um lado, observamos atualmente um refluxo das crenças em castigos eternos, aplicáveis por um Deus vingativo contra os que lhe desobedecem, por outro, constatamos o sucesso extraordinário de curandeiros e magos esotéricos que vendem toda sorte de fórmulas e amuletos para tentar vencer a adversidade, prever o futuro, e defender-se das forças maléficas.³ As seitas religiosas, especialmente os movimentos pentecostais e de renovação carismática, se propõem a curar as doenças do corpo e da alma, encenando espetáculos para milhares, em que os relatos de milagres e os testemunhos edificantes constituem o enredo.⁴

Como bem observado por Duby, durante os períodos medieval e moderno, a confissão e a penitência funcionaram como terapias empregadas para tranquilizar as consciências, desempenhando um papel assemelhado ao que a psicanálise tem tentado desempenhar, desde o final do século passado, em nossa sociedade.⁵ Além de atenuarem o medo do inferno, difundiram a idéia de

1 O historiador francês acredita que uma aproximação entre os medos atuais e os medos de outrora possa ser estabelecida, havendo tanto “analogias entre as duas épocas”, quanto “diferenças, e são elas que muito nos ensinam”.

2 DUBY, Georges. *Ano 1000, Ano 2000. Na pista de nossos medos*. São Paulo: Unesp, 1998. p. 13.

3 Os curandeiros populares atuais podem ser percebidos “como uma mistura de médium com psiquiatra”, pois eles “incentivam os pacientes a ‘confessar’ seus problemas e trabalham inicialmente induzindo e, a seguir, aliviando a ansiedade e a culpa”. (BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p. 132).

4 Várias das práticas atribuídas ao pentecostalismo moderno e pós-moderno constituem-se em “práticas muito antigas da Igreja, antes de ela ser a Igreja Católica”, daí podermos afirmar que o Catolicismo “com o seu culto dos santos e seu gosto pelas imagens parece nunca Ter liquidado o seu fundo pagão”. O neopentecostalismo, os católicos carismáticos, as igrejas da cura divina operam por meio de “arquétipos religiosos que a própria Igreja Católica lhes entregou: pecado, diabo, tentação, inferno, milagre, salvação”. Em razão disso, para os pentecostais, o mundo está cheio de sinais de intervenções do além, de milagres, sendo que os cultos assumem uma função terapêutica, valendo-se do “cultivo pós-moderno da emoção”. (SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católica brasileira. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1994, v. 37. p. 168 – 169.)

5 Segundo C. Kappler, a Psicanálise recupera a importância da confissão, “confissão para si mesmo, confissão para outrem” e “utiliza, de preferência, todas as manifestações não-rationais do psiquismo: sonhos, eflorescências do imaginário (...)”. (KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 367 – 368).

que, pela graça divina, todo homem de boa vontade poderia escapar à punição universal.⁶

É fundamental, por isso, que consideremos que esses homens absolutamente não duvidavam de que houvesse um outro mundo, além das coisas visíveis, livre do permanente medo da morte que as epidemias inspiravam.⁷ A imagem obsessiva e opressiva do Inferno, “o germe mais virulento do medo que atormentava as pessoas daquela época”, levava os homens a tentarem “escapar à danação por todos os meios, preces, penitências, amuletos”.⁸

Sentimentos humanos como o medo⁹, em especial, o medo da doença e o medo da morte, ocupariam um lugar de destaque nos séculos XVI e XVII, período marcado pela “mudança das sensibilidades” e pela reorientação das condutas religiosas e morais que visavam à interiorização de uma “moral da ordem e do controle” e apontavam para preocupações comuns ao Estado e à Igreja.¹⁰

Foi em face da necessidade de definição de novos conceitos de evangelização e missão que o Papa Paulo III emitiu, em 1540, a Bula “Regimini Militantis Ecclesiae” que criou a Companhia de Jesus que se integrou ao esforço de modificação de condutas morais e sensibilidades na Europa e na América.

6 Como salienta Delumeau, “(...) para a Igreja, o sofrimento e a aniquilação provisória do corpo são menos temíveis do que o pecado e o inferno. O homem nada pode contra a morte, mas – com a ajuda de Deus – lhe é possível evitar as penas eternas”. (DELUMEAU, op. cit., p. 37).

7 Os principais artífices da vinculação das epidemias aos castigos divinos foram os clérigos que a instrumentalizaram, instituindo e disseminando esta concepção através de discursos (orais e escritos), de imagens, de ritos e cerimônias.

8 DUBY, op. cit., p. 130.

9 Um dos temas que a História Cultural tem privilegiado refere-se ao papel do medo na História: dos medos espontâneos ou dos medos conduzidos, manipulados ou criados. Há que considerar, no entanto, que “(...) recuperar o medo como dimensão da história não é tarefa fácil. Não é fácil, em primeiro lugar, porque esta dimensão dificilmente se encaixa em modelos metodológicos”, já que as ações por ele desenvolvidas “geram outras ações tão inesperadas quanto as primeiras e assim, a despeito das tentativas de planejar, de racionalizar os atos do presente em função do futuro, nunca se consegue alcançar exatamente o que se pretendia”. Em razão disso, “o medo apenas aparece de relance nos documentos históricos”, sendo raramente “reconhecido como o móvel profundo e amargo daquele que fala”. Há que se considerar, ainda, que “enquanto dimensão oculta das relações sociais, o medo raramente é incorporado nas análises daqueles que escrevem a história”, havendo, em razão disso, o predomínio das “explicações estruturais, muito bem elaboradas e tão lógicas que acabam por provar que a história realmente só poderia ter ocorrido de uma dada maneira.” (AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Onda negra, medo branco - o negro no imaginário das elites - séc. XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 19 - 20.).

10 Em relação à Conquista espiritual da América, cabe ressaltar que será levada a efeito “por um clero predominantemente reformado, que soma, ao furor antiprotestante da Europa, um novo ardor carismático”, razão pela qual a Igreja que surge na América espanhola e portuguesa não deve ser tomada pela “Igreja europeia, seja em função dos elementos que perfazem esta Igreja, seja pelos grupos humanos sobre os quais ela passa a exercer seu plano missionário”. (KARNAL, Leandro. *Teatro da fé. Representação religiosa no Brasil e no México no século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998. p. 222).

Por se considerarem portadores da mensagem evangélica, os missionários procuraram pregar sobre a libertação do poder do demônio e do pecado. A figura do demônio, contudo, não pode ser reduzida a um mero instrumento de conveniência religiosa e política, em se tratando da conquista política e também espiritual em andamento, devendo-se considerar a crença sincera na “*autenticidad del demonismo*” nos séculos XVI e XVII.

A análise da vasta produção bibliográfica sobre a prática missionária jesuítica¹¹ entre os Guarani da Província Jesuítica do Paraguai¹² e das fontes documentais impressas,¹³ referentes ao século XVII, permitiu que constatássemos a importância atribuída pelos missionários ao medo da doença e da morte para a conversão dos indígenas ao Cristianismo.¹⁴

Em decorrência dessa constatação, a investigação que realizamos privilegiou a análise do impacto das concepções cristãs-ocidentais acerca da

11 Sobre as fontes utilizadas na realização deste trabalho, deve-se salientar que os estudos encontrados na historiografia brasileira e ibero-americana sobre as reduções jesuítico-guaranis na Província do Paraguai, especialmente sobre o período de implantação e consolidação, constituem-se em produção abundante. Em sua grande maioria, caracterizam-se pela preponderância factual e política, determinando uma abordagem descritiva dos aspectos da organização econômica e social própria desse processo histórico, como se pode observar nas obras de Pablo Pastells (1912), Pablo Hernández (1913) e Guillermo Furlong (1962). Entre os poucos estudos que abordam as temáticas deste trabalho numa perspectiva social e cultural, mais especialmente em relação aos Guarani, podemos destacar os de León Cadogan, Egon Schaden, Branislava Susnik e Bartomeu Melià que consideramos fundamentais para a compreensão da realidade reducional.

12 A antiga Província do Paraguay abrangia, na época colonial, limites bastante mais extensos que os da moderna República Paraguai. Recebendo o nome do rio que a banhava, compreendia uma imensa região que se estendia entre o Brasil e o Peru, até o Prata e o Oceano Atlântico. O antigo Paraguay limitava-se, ao norte, com a Capitania de São Vicente, pois a linha imaginária separa os territórios de Portugal, passando sobre o Iguape, no atual Estado de São Paulo; ao sul, com o Rio da Prata; a leste com o Oceano Atlântico e a oeste com a Província de Tucumán, atualmente território argentino. Os atuais Estados brasileiros do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e sul do Mato Grosso, subindo daí até a bacia do Amazonas, eram jurisdição do Paraguay. O Uruguai e a Argentina, com exceção de Tucumán, igualmente estavam sob sua jurisdição. No atual território boliviano, o Paraguay limitava-se com a Província de Santa Cruz de la Sierra.

13 Dentre as fontes primárias impressas, utilizamos crônicas de viagens, em especial, as de Ulrich Schmidl e Alvar Cabeza de Vaca, as Cartas Anuais da Província Jesuítica do Paraguai (referentes ao período de 1609 a 1675), crônicas jesuíticas, como a obra “Conquista Espiritual”, do Pe. Antônio Ruiz de Montoya, e a obra “Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos”, do Pe. Antonio Sepp. Ressaltamos que as Crônicas Jesuíticas, especialmente as que se referem à segunda metade do século XVII, serão utilizadas para cotejar os dados trazidos pelas Anuais, bem como para ampliar as possibilidades de investigação sobre as reduções jesuítico-guaranis no século XVII.

14 De acordo com B. Melià, um dos temas que mereceria estudos mais aprofundados “*es la indagación sobre el grado de creatividad y de interiorización que las formas de la vida católica han podido alcanzar entre los Guaraníes de las Reducciones*”. (MELIÀ, B.; NAGEL, Liane Maria, 1995, p. 197). Este autor considera fundamental o aporte da Antropologia na realização destes estudos, na medida em que são pautados por questões como: “*¿ En qué y a qué quedó ‘reducido’ el Guaraní cuando entró en la Reducción? ¿ No habían sido más bien algunas de las estructuras y modo de ser guaraní las que aseguraron el éxito de la experiencia reduccional?* ». (MELIÀ; NAGEL, op. cit., p. 78).

doença e da morte na sensibilidade indígena Guarani¹⁵ e sua tradução, em termos de representações e práticas sociais, nas reduções jesuítico-guaranis,¹⁶ circunscritas à Província Jesuítica do Paraguai, no século XVII. Então, ao procedermos a uma releitura das Cartas Ânua referentes à Província Jesuítica do Paraguai e ao período de 1609 a 1675¹⁷, observamos a proposta metodológica de Michel de Certeau, buscando a identificação das “falhas” ou “lapsos na sintaxe construída”, ou seja, daquilo que “retorna nas franjas do discurso ou nas suas falhas: ‘resistências’, ‘sobrevivências’, (...) daquilo que pode perturbar o consagrado sistema de interpretação”.¹⁸

15 A convenção da Associação Brasileira de Antropólogos, de 14 de novembro de 1953, estabelece que os nomes das tribos indígenas devem ser escritos com maiúsculas e ser usados no singular. Nas transcrições, respeitamos a grafia utilizada nos documentos consultados.

16 O termo redução (“*reducción*”) foi empregado na América em três acepções, significando, em alguns casos, o processo de congregar índios infieis em povoados; o próprio povoado e, ainda, o conjunto de povoados considerados unitariamente por razões geográficas ou missionais. De acordo com Kern, as reduções guaranis foram, a partir da Segunda metade do século XVII, transformadas em “*doctrinas*” ou paróquias sob a jurisdição diocesana local. Neste trabalho, o termo redução será tomado em seu sentido mais amplo, designando as povoações de índios Guarani em processo de conversão ou já convertidos. (Ver KERN, Arno Alvarez. *Missões. uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p. 9). Cabe lembrar que as reduções não se limitaram a concentrar os indígenas em povoados, mas também submetê-los a “*una vida política y humana*”, levando-os a abandonar certos comportamentos em desacordo com a moral e a religião cristã, tais como a antropofagia, a poligamia e a nudez.

17 Em relação às Cartas Ânua deve-se observar que as “*Litterae Anuae*” são a correspondência periódica que os Padres Provinciais enviavam ao Padre Geral da Companhia de Jesus. Elas têm sua base nos relatórios anuais que o Provincial recebia dos superiores das Residências, Colégios, Universidades e Missões junto aos índios. Continham uma detalhada informação sobre as casas, suas obras, pessoas e atividades. Correspondem a um lapso de tempo de um ano ou de vários anos. Eram de responsabilidade dos superiores provinciais, que as assinavam e enviavam a Roma. De ordinário eram redigidas pelos secretários, ou por pessoas com capacidade para escrevê-las, designadas pelo Provincial. As Cartas Ânua constituíam-se em relatórios administrativos para a Administração Geral da Ordem, mas não exclusivamente. Partilham também do gênero de cartas edificantes, pois selecionam fatos que possam ser úteis como propaganda para que mais jesuítas europeus viessem a trabalhar na América e para que conseguissem recursos financeiros para dar continuidade às obras que a Província tinha instalado. Visavam também a impressionar as autoridades civis e eclesásticas com relação aos êxitos conseguidos. Com esse intuito elas foram traduzidas para o latim para que pudessem ser divulgadas nas Casas da Companhia de Jesus de toda a Europa. As Cartas Ânua, relativas à Província Jesuítica do Paraguai, cobrem o período que vai de 1609 a 1675 e, após um intervalo de cerca de 40 anos, o período de 1714 a 1762.

18 CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 16. São os lapsos no discurso ocidental – aqueles “instantes [que] rompem o tempo do viajante” – que desfazem “a construção utilitária do relato” (CERTEAU, op. cit., p. 227.), que permitem que nos interroguemos sobre os vestígios “que oscilam entre a integração e a transgressão” (CERTEAU, op. cit., p. 250.) De acordo com Michel de Certeau, embora estes relatos destaquem e priorizem o homogêneo, é possível captar neles as “operações heterogêneas que compõem os *patchworks* do cotidiano” (CERTEAU, op. cit., p. 46), ou seja, os indicadores da “criatividade e tática e bricoladora dos grupos”. (CERTEAU, op. cit., p. 41). Referindo-se aos usos e aos consumos de “bens culturais”, observa que “os conhecimentos e as simbólicas impostos são objeto de manipulações pelos praticantes que não são seus fabricantes” (CERTEAU, op. cit., p. 95.), das quais resultam “procedimentos de consumo combinatórios e utilitários” (Ibid., p. 42.), caracterizados por uma criatividade tática e bricoladora.

Apesar de reconhecermos as dificuldades inerentes a essa proposta, nos propusemos a analisar as reduções jesuítico-guaranis na perspectiva de uma história da sensibilidade¹⁹, buscando recuperar a presença do medo no discurso do missionário jesuíta, através de suas representações. Em razão disso, procuramos responder às seguintes perguntas: Como se manifestaram os medos da doença, da não-cura, da morte e dos mortos? Como incidiram sobre as práticas e sobre as representações sociais elaboradas? Que relações podemos estabelecer entre estes medos e as conversões efetivadas?

Em relação às Cartas Anuais consultadas, cabe salientar que os registros nelas contidos enfatizam, sobretudo, os assim denominados, sucessos notáveis ou casos edificantes; já os registros que referem as transgressões e a incidência dos “vícios abomináveis” são destacados com a preocupação de relacioná-los às punições divinas aplicadas aos pecadores e às demonstrações de arrependimento que levam, com frequência, à conversão e a mudança de condutas.

As referências às condutas condenáveis estão, portanto, inseridas no discurso legitimador das concepções cristãs-ocidentais da doença e da morte, com o intuito de valorizar o trabalho dos missionários jesuítas, o que pode ser observado no destaque dado às dificuldades de toda ordem (naturais e sobrenaturais) que estes encontraram.

Há que considerar, ainda, que nos registros feitos neste período de mais de sessenta anos, identificamos diferentes razões para o enaltecimento dos feitos dos missionários e que vão desde a necessidade de afirmação do apostolado da Companhia de Jesus, até a preocupação com a proteção política e o amparo financeiro do Estado Espanhol, o despertar de novas vocações e, ainda, as campanhas de difamação perpetradas pelos “inimigos da Companhia”, na Europa. Estas razões definiram, de certa forma, a apresentação dos relatos dos missionários ao Padre Provincial e deste ao Padre Geral da Companhia de Jesus, radicado em Roma.

As Cartas que analisamos não registram somente as expressões de medo dos indígenas, mas também as dos próprios missionários envolvidos com os desafios do projeto reducional e a avaliação constante da prática missionária.²⁰

19 O conceito de sensibilidade é aqui empregado na acepção de José Pedro Barran: “*facultad de sentir, de percibir placer y dolor, que cada cultura tiene y en relación a que la tiene*” (BARRAN, José Pedro. *História de la sensibilidad en el Uruguay*. Tomo 1. La cultura bárbara – 1800 - 1860. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990. p. 11).

20 Segundo Georg Simmel, “diante do desconhecido, o impulso natural do homem é idealizar e seu medo natural coopera para levá-lo ao mesmo objetivo: intensificar o desconhecido através da imaginação, e prestar-lhe atenção com uma ênfase que em geral não está de acordo com a realidade patente.” (SIMMEL, Georg. apud ECO, Humberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 44).

O sentimento de medo manifesto pelos missionários pode ser percebido também na “Conquista Espiritual”, de 1639, escrita pelo Pe. Antônio Ruiz de Montoya:²¹

No quarto dia, estava ele com medo de pôr-se em oração e parecia-lhe isso como se fosse remo de galera, porque ali o apertava com força o demônio.

Entregou-se, contudo, à espera de algum sossego espiritual, sentindo-se com desejos de orar (...) Muito de repente esteve como que numa região estranha, tão longe e afastado de si mesmo, como se já não fosse ele próprio.

A esta altura, mostraram-lhe um enorme campo de gentios e nele alguns homens que, com armas nas mãos, corriam em sua perseguição e, tendo-os alcançado, golpeavam-nos com cacetes, feriam-nos e os maltratavam, bem como, agarrando e cativando a não poucos, punham-nos em grandíssimos embaraços ou trabalho. Ao mesmo tempo viu certos homens, mais resplandecentes do que o sol, adornados com vestidura branca. Chegou ao conhecimento de que eles eram da Companhia de Jesus (...) Aqueles varões procuravam afastar com todo o empenho aos que pareciam demônios, sendo que todo o conjunto perfazia uma representação do Juízo Final, como em geral se pinta. Assim figurava ela e os Anjos defendendo as almas, e os demônios atacando-as. Enxergou que faziam o papel de Anjos os da Companhia...²²

Observa-se neste registro, não somente a expressão do medo em relação ao desconhecido, como também a manifestação, em meio a um estado de transe e através de uma visão, do imaginário cristão e de seus elementos constitutivos, tais como demônios, anjos, pecado, salvação e Juízo Final.²³

Nos registros que dão conta dos primeiros contatos com os guarani, Montoya deixa clara a percepção que tem dos indígenas, ao descrevê-los como “aquela gente cega” que deveria renunciar aos erros da gentilidade e conver-

21 O Pe. Antônio Ruiz de Montoya é considerado por especialistas no estudo das reduções jesuítico-guaranis como o melhor conhecedor da cultura guarani e um dos principais autores para uma etno-história guarani. A principal obra desse missionário é um diário publicado em Madri, no ano de 1639, e reconstitui suas atividades de missão entre os Guarani do Guairá.

22 MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985, cap. IV, p. 30.

23 Interessante observar que estas “alegorias celestiais” são recursos extremamente ricos de que dispõe a imaginação para inculcar o medo e o horror, forçando a avaliação das condutas adotadas e reafirmando convicções morais e religiosas, como no caso referido.

ter-se à fé divina, para que suas almas “entenebrecidas pelas gentilidades e pelos pecados”²⁴ se tornassem brancas com a água do batismo.²⁵

No Capítulo X da “Conquista Espiritual”, o missionário descreve os costumes bestiais indígenas e suas superstições²⁶, às quais atribuirá as dificuldades no trabalho de conversão ao Cristianismo.

Nunca tiveram eles ídolos, *embora o demônio já lhes estava impondo a idéia de venerarem os ossos de alguns índios*, que em vida haviam sido magos famosos (...) [sem grifo no original]²⁷
 Tinham eles por doutrina muito certa *de que no céu haja um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e sol.* (...). *Quando estes ocorriam, mostravam eles sentimento, isto é, aflição e admiração* [sem grifo no original]²⁸

A interferência do demônio nas ações dos feiticeiros e o caráter diabólico de seus rituais ficam evidenciados nesta passagem:²⁹

24 MONTOYA, op. cit., 1985b, cap. XXX, p. 111. Há que considerar que os jesuítas entendiam-se como novos apóstolos, que à semelhança da conversão dos pagãos, realizada por eles na Europa, fariam aquela gente cega ver os erros em que viviam e os pecados que cometiam.

25 Cabe aqui ressaltar que a ação da Igreja contra as superstições ao longo da Idade Média e no período moderno era comandada por prerrogativas sociais, que se inscreviam num vasto programa de reforma religiosa e moral. Logo, “a sua vontade de impor uma ordem social era inseparável da preocupação propriamente pastoral de salvar as almas”. (SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1997. p. 10). É oportuno também lembrar que as virtudes fundamentais do cristão eram a fé, a castidade e a caridade, sendo que o batismo, além de constituir-se em rito de iniciação, era a garantia de retidão da vida do cristão.

26 Na origem, a palavra superstição não tem uma significação propriamente religiosa, adquirindo-a a partir da época romana. A “*superstitio*” é concebida “como uma forma pervertida da ‘*religio*’, muitas vezes manchada pelo exagero”, tendo o Cristianismo herdado a palavra “assim como este conjunto de noções e valores”. (SCHMITT, op. cit., p. 16). Segundo Schmitt, “com Lactancio, a separação entre ‘religião’ e ‘superstição’ foi definitivamente estabelecida, e esta última noção tem um sentido muito forte, totalmente negativo, visto que a ‘superstição’ não é mais do que o paganismo que sobrevive no seio do cristianismo: a religião é o culto do verdadeiro (Deus), a superstição, do falso”. (Ibid., p. 17). No contexto da Contra-Reforma católica, as superstições são ainda julgadas e condenadas no próprio âmbito da religião, uma vez que estas são identificadas com todas as crenças e práticas consideradas exageradas, vãs ou sacrílegas, que se opõem ao dogma e à dignidade dos sacramentos da Igreja. Deve-se no entanto, esclarecer “que não há ‘superstições’ em si, mas uma palavra muito antiga que, atravessando os séculos e mesmo as religiões (pagãs, católicas, protestantes), mudou de sentido, designou outros objetos, justificou outros constrangimentos, serviu para revelar outras legitimidades culturais”. (Ibid., p. 12). Cabe, ainda, ressaltar que a representação que os clérigos faziam de “superstições” mudou no decurso dos séculos, o que pode ser observado em dois momentos distintos: na crítica interna que se intensificou a partir do século XII e nas reformas litúrgicas promovidas pelo Concílio Vaticano II.

27 MONTOYA, op. cit., 1985b, cap. X, p. 52.

28 Ibid., p. 54.

29 Desde a Idade Média, são referidas as “maquinações” dos demônios, atribuídas a sua grande “habilidade técnica”. Segundo Schmitt, eles têm “até o poder de enviar doenças, de tornar o ar malsão” e, sobretudo, de suscitar nos pensamentos dos homens, “certas visões imaginativas, quer no estado de vigília, quer durante o sono”. (SCHMITT, op. cit., p. 24).

Chegamos a uma aldeia ou povo, cujo chefe era um grande cacique, além de mago, feiticeiro e familiar do demônio. Chamava-se Taubici: o que quer dizer diabos em fila ou fileira de demônios. (...). Quando ele queria falar com o demônio, mandava que todos saíssem de sua casa e não ficassem em volta, a não ser que a muitos passos de distância. (...) Ordenava descobrir alguma parte do telhado de sua casa, e era lá por onde houvesse de entrar o mau espírito. Sobrevinham então a esse miserável determinados desmaios, e as mulheres o ajudavam, segurando-lhe os braços e a cabeça, ao passo que ele fazia trejeitos e meneios ferozes...³⁰

Estes aspectos presentes na descrição de Montoya, são também encontrados e de forma recorrente nas Ânuas, nas quais os feiticeiros são apresentados como *“hijos del mismo demonio, que se hacen dioses criadores de todas las cosas, i por arte del diablo hacen maravillas fingidas como convertir un palo, otra cosa en hombre”*, ou ainda que *“inquietaban los indios con sus artes diabólicas”*.³¹

No capítulo XXXIV, Montoya relata o seu contato com o feiticeiro Guirabera, destacando o prestígio que desfrutava e a magia de que se utilizava:

Assim ele compareceu, fazendo-se acompanhar de 300 índios, armados de arcos e flechas. A sua frente ia um dos principais caciques, que levava uma espada, desnuda e erguida na mão. Atrás dele achava-se uma tropa de mancebas suas, otimamente adornadas, que levavam em suas mãos alguns instrumentos de vasilhame e outras coisas de seu uso. Muito bem vestido, ia ele mesmo desfilar no meio de todo este acompanhamento. Sem parar, deitava bênçãos a modo episcopal, pois mesmo nisso o demônio o industriara à maravilha. Ia a sua gente estendendo no chão a não poucos panos, para que seus pés deixassem de tocar o solo. Muitos até tiravam as roupas com que andavam vestidos, pondo-as a seus pés com cuidado pertinaz e grande diligência.³²

30 MONTOYA, op. cit., 1985b, cap. IX, p.48 – 49. Interessante observar que, embora temessem os feiticeiros, os missionários descrevem os rituais, desdenhando seu significado e ridicularizando a figura do xamã, como fica atestado na passagem em que Montoya qualifica a pregação do mago como “uma grande arenga, e em voz muito elevada, como é costume antigo nessas bestas”. (MONTOYA, op. cit., 1985b, cap. IX, p. 50). O que nos chama a atenção na desqualificação da pregação do mago como arenga, é o fato de que os sermões dos missionários ocupavam um lugar importante na liturgia ritualizada das reduções, durando horas e abusando das imagens e da retórica apaixonada para impressionar os ouvintes.

31 DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURÁN EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: *Documentos para la Historia Argentina*. Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 342, 363.

32 MONTOYA, op. cit., 1985b, cap. XXXIV, p. 123.

O prestígio desfrutado pelos feiticeiros pode ser também avaliado por este registro, extraído da Carta Ânua de 1635 – 37, e que se refere ao mesmo período da publicação da “Conquista Espiritual”:

Acudieron, sin embargo, los infieles de todas partes, *trayéndole presentes, para que les adivinase, los curase, y les procurase buena cosecha. Parecía a nuestros Padres, que ésto era una grave rémora para la propagación de la fe*, mucho más cuando corría el rumor de que los infieles pensaban en construir un templo, para este monstruo. [sem grifo no original]³³

Este relato revela, igualmente, a consciência que tinham os missionários do poder espiritual que exerciam esses feiticeiros, bem como da tradição ritualística que preservavam.

A ação comprometedora dos feiticeiros é referida com insistência pelos missionários, como fica demonstrado nesta passagem da Ânua referente à década de setenta do século XVII:

Podíamos lograr todavía mucho más de estas naciones por hacerlas cristianas, si no los acobardasen [a los salvajes] los muchos hechiceros con sus embustes, temibles por su trato con el demonio, alegando ellos que irgan a perder su libertad [al hacerse cristianos].³⁴

Neste sentido, vale observar que as imagens dos feiticeiros mais frequentes nos registros são as que os identificam com demônios e realçam sua aparência monstruosa, como nesta referência ao feiticeiro Zaguacari:

Naquela redução (...) havia um índio vivo, que em sua existência e na disformidade de seu corpo, muito se parecia ao diabo. Chamava-se ele Zaguacari, que pretende significar o mesmo que “formosinho”. Pouco, no entanto, lhe convinha este apelido, *porque ele era de estatura muito baixa e tinha a cabeça apogada*

33 DÉCIMA CARTA ÂNUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 37. In: *Documentos para la História Argentina*. Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 734 – 735. Deve-se aqui ressaltar que, incapazes de compreender a lógica e a função dessas crenças e desses rituais, os missionários os “diabolizaram”, não reconhecendo sua importância para os Guaraní horticultores, sujeitos às forças da natureza e preocupados em assegurar a fecundidade e a fertilidade da terra, bem como em controlar o tempo futuro que os presságios pudessem antecipar.

34 CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑOS DE 1672 – 1675. Trad.: Carlos Leonhardt, S. J. Buenos Aires, 1927. p. 45. Mimeografado

aos ombros e, para virar o rosto para trás, impunha-se-lhe girar todo o corpo. Os dedos de suas mãos e pés imitavam não pouco os dos pássaros, pois eram torcidos para baixo. Só se viam as canelas em suas pernas, sendo que tanto nos pés como nas mãos ele possuía pouca ou nenhuma força.

Achando-se impossibilitado de sustentar-se com o trabalho de suas próprias mãos, quis valer-se de sua boa cabeça e eloquência rara, pois através de sua natural retórica retinha presos a todos quantos o ouvissem. *E, ainda que sua disposição física o fizesse desprezível a uns, a novidade de monstro causava espanto reverencial a todos.* Soube ele aproveitar-se de sua fortuna, porque dando-se a embustes e mentiras, obteve a honra de mago ou feiticeiro. [sem grifo no original]³⁵

A descrição do feiticeiro trazida por este registro do “maravilhoso” europeu que se prolongou no Novo Mundo que, sabe-se, “construiu-se de anomalias (...) monstros pavorosos (...) até paraísos fantásticos”³⁶, e que pode ser também observado neste relato sobre a admoestação de cinco demônios a um jovem adoentado:

Estando ele num aposento pegado ao meu (...) e sendo já perto das onze da noite, viu que, por um ângulo ou cantinho da parede, entravam cinco demônios ferozíssimos – (...). *A cabeça de um deles era de porco, a do outro de vaca e do mesmo estilo as dos demais. Tinham os pés de vacas, de cabras e pássaros enormes. Estavam com as unhas compridas, as pernas finíssimas e, despedindo de seus olhos raios como de fogo.* [sem grifo no original]³⁷

No entendimento dos missionários, o demônio impedia o êxito do projeto de conversão dos indígenas, o que os obrigava a, através de exorcismos e de sermões, compelir os índios a que “se guardassem de ouvir e ver os demônios, ainda que a curiosidade os incitasse a vê-los”.³⁸

35 MONTROYA, op. cit., 1985b, cap. XL, p. 146. De acordo com Claude Kappler, as noções de monstro e demoníaco estão estreitamente ligadas no final da Idade Média, sendo que suas representações evoluem sensivelmente a partir do séc. XVI, em especial, em relação ao papel desempenhado pelo monstro no universo. A Idade Média, segundo esse autor, “está presa entre a necessidade de explicar a ‘desordem’ representada pelo monstro e a de crer no postulado de que a natureza, obra de Deus, só poderia ser perfeita (...)”. (KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 358 – 359).

36 GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso – o Novo Mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p. 13.

37 MONTROYA, op. cit., 1985b, cap. XIX, p. 80.

38 Ibid, cap. XVII, p. 73. As recomendações para que os indígenas “se guardassem de ouvir e ver os demônios”, podem ser tomadas, na verdade, como demonstração da crença na personificação do mal, que “ajudou a sustentar a noção de uma divindade perfeita em todos os aspectos”, um Deus onipotente. Além disso, os demônios eram “uma explicação conveniente para as doenças estranhas, os crimes sem motivo ou o sucesso incomum”. (THOMAS, Keith. *Religião e declínio da magia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991. p. 387).

Valendo-se de “expressões tácteis, olfativas, gustativas e cinestésicas” que procuravam “trazer o invisível ao visível”³⁹, os sermões lidaram amplamente com a imaginação, para atingir os estados de emoção religiosa almejados e para inculcar medo e horror através das alegorias celestiais.⁴⁰

À presença ameaçadora dos demônios foi, no entanto, atribuída uma função moral, como se observa nos registros feitos sobre os castigos que sobrevinham aos que roubavam, cometiam adultério ou deixavam de frequentar a missa. O registro que transcrevemos informa ainda sobre a prática do exorcismo:

Num domingo, estando todos a ouvir o sermão e a missa, *somente esse índio ficou em sua granja. Começaram então ali os demônios a dar vozes como de vaca, bramidos como de touro e mugidos como de bois, bem como imitar as cabras. Espantado, o pobre índio se recolheu a sua choça, sem se atrever a sair de lá, por tomado de medo.* Vindo gente à tarde, o índio lhes contou a respeito de sua aflição e, andando eles por aquelas plantações, viram várias pegadas de animais e uma delas de formato tão pequeno, que parecia ser de uma criança recém-nascida. O pior contudo foi que (os demônios) deixaram toda aquela plantação amarelecida e como se um fogo a tivesse chamuscado no domingo seguinte aconteceu o mesmo. (...). Só não se tratou de confessar-se aquele índio mal habituado. *Pediram-me remédio e, depois da missa, eu fui até aquele posto (...). Revesti-me de sobrepeliz e tomei na mão a água benta e, em nome de Jesus Cristo (...) mandei-lhe (ao demônio) que fosse embora daqueles lugares e que em povo algum fizesse dano. Pus num copo fechado um pedaço da sotaina de Santo Inácio e nunca mais voltou o demônio.* Levei comigo ao povoado aquele índio, que fez uma boa confissão e, de lá em diante,

39 CHAUÍ, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. In: NOVAES, Adauto et al. *O olhar*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988. p. 38.

40 Como parte integrante da formação e da avaliação da prática religiosa, os Exercícios Espirituais induziam o praticante a experimentar visões e sensações que materializavam o céu e o inferno. Pode-se afirmar, portanto, que devido à importância atribuída às imagens sensoriais nas meditações, estas foram estendidas para as pregações e para as interpretações das ações dos indígenas. Os Exercícios Espirituais ressaltam ainda a importância da salvação: “Este é um negócio em que devemos empenhar toda a nossa atenção, pois não há meio-termo entre salvar-me e não me salvar; porque, se não alcanço o Paraíso, para o qual fui criado, receberei a pena eterna da minha condenação.” (Apud MONTEIRO, Pe. Alexandrino S.J. op. cit., 1950. p. 27). Um outro aspecto a ser salientado e que está invariavelmente associado às imagens de céu e inferno internalizadas pelos indígenas é a noção de pecado. Nos “Exercícios Espirituais” encontramos: “Que grande mal é o pecado, para transformar num instante seres tão perfeitos em seres tão abomináveis. (...) O pecado é sempre uma desordem moral nos atos humanos e repugna intrinsecamente à razão, e por isso encerra sempre degradação da natureza racional e imprime na alma uma tão hedionda mancha, que a torna abominável aos olhos de Deus” (Ibid., p. 52 – 61.).

foi cristão bastante exemplar. [sem grifo no original]⁴¹

O assédio do demônio era associado à reincidência nas antigas práticas rituais, como neste registro em que se informa também sobre o castigo divino que se abateu sobre os transgressores:

Unos cincuenta cristianos se habían ido a muy apartadas montañas para recolectar yerba. En el camino encontraron una enorme peña, un poco semejante a la figura de un hombre, llamado por los bárbaros ña ciba, es decir frente del demonio. A este monstruo de piedra ofrecen los infieles dones, para conseguir un feliz viaje (...) *Pagaron muy caro su impiedad. Se enfermaron todos estos supersticiosos, y solos ellos muriéndose algunos y quedando los demás tan estropeados*, que para un viaje de veinticuatro días echaron meses enteros. [sem grifo no original]⁴²

Esta percepção transparece claramente neste registro que integra a Ânuia de 1637 – 1639 e que, além de qualificar como justos os castigos divinos, define o que era considerado transgressão:

El castigo era muy justo, porque ya eran cristianos, y no obstante querían vivir *a manera de los gentiles, vagando por los campos, olvidando o despreciando las prácticas religiosas*. [sem grifo no original]⁴³

Em várias situações, os missionários destacam sua superioridade ante os estratagemas dos demônios, o que, segundo Montoya, levou os indígenas a reconhecerem que “o demônio nos temia e de nós se achava em fuga, bem como julgando muita a fraqueza deste (...)”⁴⁴

Pode-se atribuir a este reconhecimento e à eficiência da “pastoral do medo” que integrava as estratégias de conversão adotadas pelos missionários, a introdução do medo da morte entre os Guarani. O registro que selecionamos faz referência à atitude do Guarani diante da iminência da morte e confirma a

41 MONTOKA, op. cit., 1985b, cap. XXVII, p. 102 – 103.

42 DÉCIMA CUARTA CARTA ÂNUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 1637. In: *Documentos para la História Argentina*. Buenos Aires, 1924. p. 693.

43 MAEDER, Ernesto J. A. (Org.). *Cartas Ânuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1637 – 1639)*. Buenos Aires: FECIC, 1984. p. 123.

44 MONTOKA, op. cit., 1985b, cap. XXVIII, p. 106.

disseminação do uso da confissão para o alívio das consciências dos indígenas.⁴⁵ Em sua narrativa, o missionário realça o conformismo e a paciência dos indígenas frente aos desígnios divinos e as extremas exigências físicas que se impunham:

Rendíanse a la disposición divina con gran conformidad y paciencia. Acudían los días de fiesta los que podían tenerse en los pies de tres y cuatro leguas cargados de sus hijuelas por hallarse presentes en la misa y doctrina, disponíanse con grande fervor para la muerte que por particular merced de Nuestro Señor aunque anduva tan cruel y solícita no se sabe que a ninguno de la reducción le arratabase sin los sacramentos. [sem grifo no original]⁴⁶

O apego à confissão pressupõe a absorção pelo indígena de sua eficácia mecânica, como revela este trecho da Carta Anua de 1637 – 39:

Es una excepción entre tanta gente, que alguien no quiera saber nada de confesión pues, *los más son muy aficionados a ella, y no soportan la dilación cuando*, por ejemplo, el confesor no acude pronto, retenido por un asunto importante que en aquel instante le ocupa. *Temen la muerte imprevista y urgen para que sean oídos en confesión luego*, aunque a veces no tienen nada de importancia que confesar, o lo hayan confesado ya tantas veces, haciendo esto, para ganar más gracias sacramentales. [sem grifo no original]⁴⁷

A observação do Pe. Zurbano de que os indígenas se confessavam “*para ganar más gracias sacramentales*” e que “*son muy aficionados*” à confissão, não impediu que também afirmasse que “*muy inclinados son los indios a hacer malas confesiones, lo que se comprende tomando en cuenta su rudeza e incapacidad para profundizar sus conocimientos religiosos*”.⁴⁸

45 Segundo Delumeau: “A confissão derivada do medo das penas do Inferno foi tema de complexos debates entre os teólogos da Europa Católica. Enquanto alguns observavam que a confissão dos pecados devia ser impulsionada pelo amor a Deus, isto é, pela tomada de consciência da abominação que o pecado causa a Deus, e não pelo medo do Inferno. Já outros, justificavam o arrependimento dos pecados por temor do Inferno. Com certeza, os indígenas que freqüentavam os confessionários não paravam para pensar sobre a natureza do seu arrependimento. Contudo, é preciso salientar a importância do medo frente às punições daquilo que fugia às normas religiosas e morais.” (Ver DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão. A confissão católica – séc. XIII a XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991. p. 40 – 80)

46 MAEDER, Ernesto J. A. (Org.). *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (1632 – 1634)*. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia, 1990. p. 132.

47 MAEDER, op. cit., 1984. p. 96.

48 Ibid., p. 34.

A urgência na recepção dos sacramentos é também registrada na Ânuia de 1644, que faz referência a uma epidemia de tifo, da qual teriam se curado:

Invadió este año una epidemia de la fiebre tífus este pueblo, privando a los enfermos del uso de la razón, y en poco tiempo de la vida misma. Por lo tanto, apenas notaban los índios los primeros síntomas de la enfermedad, cuando se apresuraron a pedir que los Padres (...) les administrasen los sacramentos lo cual se hacía sin demora (...) Al fin se les pegó el contagio pero sanaron felizmente los dos. [sem grifo no original]⁴⁹

Decorridos alguns anos, o Pe. Juan Ferrufino deixa entrever em suas observações, na Ânuia de 1647 – 49, que a tarefa da conversão não estava concluída e que as adversidades continuavam tendo uma função “educativa”. Ele admite ainda a continuidade na adoção das estratégias associadas à dependência material e espiritual.

Así como se ve en la naturaleza que la siembra se arraiga más por el cierzo, y el árbol por el huracán. Así las cosas grandes se solidifican más por la adversidad. (...) Esperamos, empero, que se convertirán por medio de nuestra solicitud y en consecuencia del remordimiento de su conciencia. Procuramos ganar su voluntad con favores, aunque nos hayan hecho tanto mal... [sem grifo no original]⁵⁰

A necessidade de constantemente fazê-los sentir “*el remordimiento de su conciencia*”, além de indicar a frequência com que ocorriam desvios de conduta ou transgressões, atestam o senso de oportunidade dos missionários, que se utilizam dos sermões para instá-los ao “bom comportamento”.

Os registros feitos pelos missionários parecem indicar, realmente, uma alteração significativa nas atitudes dos indígenas, diante das ameaças concretas ou de medos difusos, a julgar por esta passagem em que, face a iminente invasão de uma tribo inimiga, os indígenas reagem da seguinte maneira:

49 ÂNUA DE 1644. *Ânuas de la Provincia del Paraguay*. Trad.: Carlos Leonhardt, 1928. p. 75. (Mimeografado)

50 ÂNUA DE 1647 – 49. *Ânuas de la provincia del Paraguay*. Trad.: Carlos Leonhardt, 1927. p. 155 (Mimeografado).

Nuestros Indios *se encomendaron a Dios y le ofrecieron sus vida, hincados de rodillas y con las manos y ojos levantados al cielo. Así esperaron a sus asesinos*. Vinieron estos con gran furia y encontraron a sus víctimas con los brazos levantados. Asustóles este espectáculo, y cambiaron de sentimientos. *También ellos cayeron de rodillas y pidieron perdón*, y prometieron seguir sus consejos. Cumplieron y viven ahora cristianamente. [sem grifo no original]⁵¹

A passagem que selecionamos da Carta Ânua referente ao período de 1635 – 37 evidencia a relação que se estabeleceu entre o medo da doença e o medo da morte e os efeitos concretos destes sobre as práticas devocionais nas reduções:

Al oír los índios de los Padres, que semejantes epidemias son instrumentos de la divina justicia, se fueron a ellos rogándoles que organizasen solemnes rogativas para aplacar la ira de Dios. (...) Al salir en procesión, llevaba una parte velas encendidas y más de cuatro cientos hombres llevaban a hombros grandes cruces y a una cruz de colosal tamaño, arrastaban várias personas juntas, para que se levantara en una altura cerca del Salmo Miserere, a cuyo sonido agotaba buen número de hombres sus espaldas, tanto que se manchaba la calle con sangre. Invocaban las mujeres y niños con voz lamentable la misericordia de Dios, contentándose mutuamente por coros. Al entrar la procesión otra vez al templo se dispidió a las mujeres y niños, y siguió adentro una flagelación más cruel que la anterior, hasta que el Padre dió la señal de su terminación. [sem grifo no original]⁵²

Na Carta Ânua relativa ao período de 1663-66, há uma referência à redução de Santa María, la Mayor, na qual o missionário menciona o apego à doutrina cristã, observando que ela fortalecia os indígenas em períodos de adversidade, como os de seca, por exemplo:

Un día se sujetó todo el pueblo a un exámen de religión, y no se halló casi nadie, que no supiese perfectamente la doctrina cristiana.

51 CARTA ÂNUA DE 1637 – 39. In: *MCA – Manuscritos da coleção de Angelis*. Tomo I (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549 – 1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 134. (Introdução e notas por Jaime Cortesão).

52 DÉCIMA CUARTA CARTA ÂNUA EN DONDE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 1637. In: *Documentos para la História Argentina*. Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 702.

Son muy afectos a las funciones religiosas. Se confiesan con mucha frecuencia. *Su piedad vence hasta la inclemencia del tiempo*; a lo menos les hacía ella soportable, la gran sequía (...) [sem grifo no original]⁵³

Este mesmo comportamento já fora observado pelo Pe. Francisco Lupercio de Zurbano, na Carta Ânua referente ao período de 1637 – 1639:

En realidad, *durante toda esta plaga de hambre* se han hecho todos los días en la iglesia *rogativas especiales, cantándose con acompañamiento de la orquesta las letanias lauretanas, con gran asistencia del pueblo*. Oyónos la Madre de Misericórdia, regalándonos una cosecha espléndida (...) [sem grifo no original]⁵⁴

As demonstrações de resignação e de fé foram louvadas pelo missionário, o que, no entanto, não impediu que qualificasse os indígenas como “bárbaros”, apesar de decorridos já mais de 20 anos de prática missionária:

El *peligro de muerte* impresiona hasta a los bárbaros. *Pero, con esta ocasión [el hambre], algunos mostraron un critério más sano, y mucho temor de Dios*. Para evitar la muerte eterna, despreciaron esta vida tan corta. *Y así prefirieron quedarse en el pueblo y morir de hambre, que por deseo de sutentarse, vivir como las fieras de la selva y morir como ellas*. [sem grifo no original]⁵⁵

São surpreendentes tais demonstrações de fervor religioso e de habilidades musicais registradas pelos missionários, dadas as condições de debilitação física dos indígenas, uma vez que a causa das preces era a fome. Acreditamos, no entanto, que esta deve ter até favorecido a criação de um ambiente de fervor coletivo excessivo e de absoluta entrega às preces, que – os indígenas esperavam – reverteria o quadro de miserabilidade.⁵⁶

53 Ibid., p. 101.

54 CARTA ÂNUA DE 1637 – 1639. In: *Manuscritos da coleção de Angelis – MCA*. Tomo I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 133.

55 MAEDER, op. cit., 1984, p. 124.

56 Apesar de não haver relação direta com a fome provocada pela carestia, consideramos oportuno referir a importante conexão que Huizinga estabeleceu entre os jejuns e as alucinações, ao ressaltar “o papel que o jejum desempenhava na prática da magia”. (HUIZINGA, J. op. cit., 1924, p. 200).

Mais surpreendente, na opinião dos missionários, é o fato de os indígenas manterem “*la salubre penitencia*”, “*no obstante la escasez de víveres*”:

Algunos permanecieron constantes en el pueblo y en las prácticas religiosas, no obstante la escasez de víveres (...) Estos indios arrastaron pobremente su vida, extenuados hasta el extremo por un ayuno forzado. Sin embargo no dejaron sus acostumbradas penitencias corporales y sus sangrientas disciplinas.⁵⁷

A nova conduta se manifestaria, na “*perseverancia en el servicio de Dios*”, na “*firmeza de carácter de los hombres, como en el pudor de las mujeres*” e, ainda, no “*uso de asperezas corporales para robustecer la fragilidad de la carne*”⁵⁸

A Ânuia de 1663 – 66 registrará a prática da penitência associada à purificação e às bênçãos divinas que decorrem dela:

La salubre penitencia, que se hace de antemano, previene la satisfacción que nos queda por hacer. Pues, ya estaba la peste asolando los pueblos circunvecinos, y no se atrevió a atacar precisamente este pueblo, defendido por la penitencia, y se detuvo como espantada de su vista. *La tierra, empero, humedecida por la sangre derramada por los azotes, que a su vez surcaban los cuerpos, comenzó a producir una riquísima cosecha*, mucho más grande que la de las otras reducciones, castigadas por la sequía, así que este pueblo pudo generosamente socorrer a los hambrientos de otra parte. [sem grifo no original]⁵⁹

As referências ao “*cambio de sentimientos*” e de conduta podem ser também exemplarmente observadas neste registro:

Estaban algunos de viaje y no tenían que comer sino la carne que hallaron cassando. (...) No habían puesto su mano todavía a la

57 MAEDER, op. cit., p. 102 - 103.

58 MAEDER, op. cit., 1984, p. 108. Com relação ao valor atribuído pelo missionário ao pudor demonstrado pelas mulheres, vale lembrar que “*o pudor só nasce com a consciência do mal*”. (BOLOGNE, Jean Claude. *História do pudor*. Lisboa: Editorial Teorema, 1986. p. 376).

59 ÂNUAS DE 1663 - 66. *Anuas de la provincia del Paraguay*. Trad.: Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1927. p. 103. Mimeografado.

comida, cuando por en medio de ellos pasó una serpiente. *Al mismo tiempo se acordaron que era día de ayuno.* Dejaron pues, *aquel plato, passando ellos religiosamente todo el día sin comer.* [sem grifo no original]⁶⁰

O respeito ao jejum foi registrado como demonstração da conscientização dos indígenas em relação ao pecado que cometeriam caso não o observassem. Com a providencial aparição de uma serpente (a materialização da tentação do pecado), os indígenas puderam melhor avaliar o risco que corriam (punição divina).

O jejum foi também empregado como manifestação de devoção e de penitência, como neste registro que se refere a uma epidemia que atingiu as crianças:

Igualmente benefica les era la devocion a nuestro santo patriarca Ignacio, especialmente al tiempo de una epidemia que atacaba a las criaturas, y había ya hecho grandes estragos. *Resolviéronse las madres a ayunar* en las vespas de la fiesta de San Ignacio, y *cesó el flagelo.* [sem grifo no original]⁶¹

O primeiro registro sobre a prática do jejum permite reconhecer a importância atribuída pelos missionários à ação perniciosos dos demônios, identificados como aqueles que levam os indígenas, pelas tentações, a cometerem pecado. Em razão disso, segundo o Pe. Francisco Lupercio de Zurbano, os missionários têm procurado torná-los “*unos buenos luchadores en los combates contra los enemigos invisibles, (...) los padres misioneros (...) les enseñan sin descanso, como deben defenderse contra las tentaciones de parte de las malas pasiones, por medio del escudo de la fe y del santo temor de Dios*”.⁶²

Nesta mesma Ânua faz-se referência a como os indígenas podiam afastar os demônios:

Se mostró la protección especial de Dios en este caso particular. Había una congregante moribunda, a la cual molestó el demonio *con terribles fantasmas*; espantóse primero la mujer, pero

60 Ibid., p. 99.

61 ÂNUAS DE 1659 – 62. *Ânuas De La Provincia Del Paraguay*. Trad.: Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1928. p. 42. (Mimeografado)

62 MAEDER, op. cit., 1984, p. 128 – 129.

fortaleciéndose después *con la señal de la Santa Cruz, se libró de estas moléstias corporales* (...) [sem grifo no original]⁶³

Apesar de, neste contexto, o sinal da cruz não poder ser tomado como causador de um milagre⁶⁴, ele, juntamente com as relíquias, o batismo e a água benta produzirão efeitos surpreendentes sobre a conduta dos indígenas, ao propiciarem a cura de enfermos e moribundos, afastando-os da morte tão temida.

Em relação ao uso de relíquias, imagens, medalhas e de papéis com inscrições e bênçãos, são significativos os registros que selecionamos:

... una salud milagrosa que dió Nuestro Señor por la intercessión de Nuestro santo Padre Ignacio a una criatura que estava ya agonizando y *con solo colgarle al cuello una medalla del santo y pronunciar el Padre sobre ella las palabras del Santo Evangelio con la oración Deus qui glorificantes mei estuvo luego con admiración de los indios perfectamente sano.* [sem grifo no original]⁶⁵

A Carta Ânua que abrange os anos de 1669 a 1672 refere a continuidade da prática, associando o uso das relíquias à fé arraigada dos indígenas:

Son muy obedientes a sus misioneros, con una puntualidad que hiciera honor a un novicio de la Compañía. *Ya no hay entre ellos borrachera, tan común entre otros indios. Tampoco hay amancebamientos públicos. Está ya muy arraigada la fe.* (...) Por el contacto de unas santas reliquias, repetidas veces se han sanado tumores de la garganta, que imposibilitaban la alimentación, *todas señales de una evidente intervención del cielo.* Son, al mismo tiempo, muy devotos a San Ignacio y a San Francisco Javier, a

63 Ibid., p. 92.

64 Sobre a etimologia da palavra milagre, Marilena Chaufé escreveu: “*De mirus* (espantoso, estranho, maravilhoso) *ven mirari* (espantar-se, mirar com espanto, mirar, olhar) e *admirari* (mirar com espanto respeitoso, com veneração). Aqui, paralisado pelo espanto, o olhar vê milagre, *miraculum*, e maravilhas prodigiosas, mirabilia. Por seu próprio nome, o milagre pertence ao campo do olhar e está destinado à visão.” (CHAUFÉ, op. cit., p. 36).

65 MAEDER, op. cit., 1990, p. 132. É preciso mais uma vez ressaltar, em relação a essas curas milagrosas, a importância do “papel terapêutico da imaginação”, na expressão de Keith Thomas, que observa que amuletos, encantamentos e água benta “não possuem qualquer virtude sobrenatural intrínseca, mas que têm seu sucesso em decorrência da persuasão confiante que as pessoas melancólicas e passionais podem ter dentro de si”. (THOMAS, op. cit., 1991, p. 181).

consecuencia de los muchos favores que alcanzan por la intercesión de estos santos. [sem grifo no original]⁶⁶

As curas incrementaram as manifestações de devoção por parte dos indígenas, na medida em que difundiram a percepção de que as pestes eram um castigo divino, que poderia ter sido evitado, caso não tivessem transgredido espiritual e moralmente os princípios cristãos:

En especial, *en la fiesta de la Visitación de la Virgen, clamaron los enfermos al cielo, invocando a María auxiliadora todo el pueblo infeliz, sanos y enfermos. Oyo las suplicas la Madre de Misericordia*, comenzando un franco declive de la peste... Restableciöse también la sujeción a los misioneros, *ya que vieron en la peste un castigo de Dios, por su pasada rebeldía*, mucho más, porque a los pueblos circunvecinos no había atacado el contágio. *Aumentóse notablemente la devoción a Maria Santísima*, desde aquellos aciagos días (...) Como siempre, esta calamidad, venida de la mano de Dios, ocasionó un mejoramiento de las costumbres... [sem grifo no original]⁶⁷

Além de serem empregadas na realização de curas, as relíquias foram ainda utilizadas em situações em que pragas de ratos e gafanhotos se abatiam sobre as plantações:

Con ocasión de una funesta invasión de ratones (em 1663) (...) En esta desesperación fijaron por toda la extensión de los campos *la milagrosa esquila con el nombre de San Janier*. Después de algún tiempo se repitió la misma plaga del campo; entonces se hicieron por nueve días rogativas, yéndose procesionalmente afuera para echar a las sementeras la bendición del ritual, y acabóse la plaga.⁶⁸

66 CARTAS ÁNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑOS DE 1669 – 1672. Trad.: Carlos Leonhardt, S. J. Buenos Aires, 1927.p. 25. (Mimeografado).

67 CARTAS ÁNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑOS DE 1659 – 62. Trad.: Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1928. p. 79. (Mimeografado) .

68 Ibid., p.76.

Quanto ao emprego do sacramento do batismo, deve-se ressaltar que os missionários o referem tanto como facilitador de curas, como também propiciador da boa morte. A Ânuia de 1632 – 34 relata a cura de uma velha tida como infiel:

Una vieja de 60 años infiel estaba de una enfermedad en extremo peligro deseada con grandes ansias que Nuestro Señor le alargase la vida, y pidió con ellas el *santo Baptismo*. Ricibiólo y con él la *salud* perfecta en el alma y en el cuerpo. [sem grifo no original]⁶⁹

A associação do batismo com a cura pode ser também observada neste registro da Carta Ânuia de 1637 – 39:

Descubrieron estos enfermeros un día a un niño que hacía dos días que no había mamado. Llevaron al enfermito a recibir *el bautismo* y recibido este sacramento comienza a mamar, logrando así doble salud, la del cuerpo y la del alma. [sem grifo no original]⁷⁰

A referência à “*doble salud, la del cuerpo y la del alma*” encontra respaldo neste registro sobre a ação benéfica do batismo sobre os costumes e sentimentos dos indígenas:

Sin demora administró el Padre al enfermo el sacramento del *bautismo*. Juntamente con la salud de alma recobró la del cuerpo, *mejorando al mismo tiempo de costumbres*, porque antes era un hombre aspero e intratable, siendo después manso y servicial, *efecto patente de la gracia del bautismo*. [sem grifo no original]⁷¹

Sobre os benefícios advindos do uso da água benta, referimos, inicialmente, uma passagem da Ânuia de 1637 – 39:

Otro niño, nieto de cierto indio del pueblo, ya estaba para morir. Le echaron un poco de *aquel agua con que habían lavado la imagen de la Virgen*, y *sanó el niño*. [sem grifo no original]⁷²

69 MAEDER, op. cit., 1990, p. 147.

70 MAEDER, op. cit., 1984, p. 88.

71 Ibid., p. 100.

72 Ibid., p. 97.

Trinta anos após, na Carta Ânua de 1668, o Pe. Andrés de Rada atestava a continuidade da prática e de seus efeitos: *“la fe está muy arraigada entre ellos. Así se explica que el uso del Agua Bendita y del pan bendenecido por la Iglesia ha devuelto la salud de muchos enfermos”*, associando as curas à *“muy buena señal de la religiosidad de esta gente, y de la bondad de Dios para con ellos”*.⁷³

A Ânua de 1644 registra também o emprego do óleo da lâmpada do Santíssimo na cura da peste bubônica:

Sobrevino una peste bubónica, la cual acabó con muchos niños, y mató hasta los animales del campo. Los pobres y hambrientos quisieron aprovecharse de esta carne, pero al gustarla murieron. Nadie sabía de dónde venía esta peste, y cómo remediarla. *Otra vez se acudió al aceite de la lámpada del Santísimo, y los enfermos unjieron con ella los apostemas de los atacados de la peste. Expelieron el veneno y sanaron.* [sem grifo no original]⁷⁴

Apesar das possíveis explicações científico-rationais para a eficácia do óleo no tratamento da peste, os missionários mantêm a atribuição mágico-curativa da água benta, como se percebe neste registro da Ânua de 1645 – 46, do Pe. Juan Bautista Ferrufino, que a vincula à fé em Deus:

Sólo hay que notar de este pueblo, que sus habitantes han sido los últimos que se han convertído al cristianismo y *sin embargo ya están tan imbuídos de la religión, que se puede decir de ellos con admiración (...) son muy aficionados al Agua Bendita empleándola como medicina, dándola a beber a los enfermos, con mucha confianza en Dios.* [sem grifo no original]⁷⁵

O aumento da confiança em Deus resultava, conforme as descrições dos missionários, de eventos como incêndios, raios, ataques de tigres e picadas de cobras. Em relação aos incêndios, destacamos uma passagem da Ânua de 1637 – 39:

73 CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑO DE 1668. Trad.: Carlos Leonhardt, S. J. Buenos Aires, 1927. p. 15. (Mimeografado).

74 ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY - AÑO DE 1664. Trad.: Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1927. p. 107. (Mimeografado).

75 ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY- ÂNUAS DE 1645 - 46. (Trad.: Carlos Leonhardt). Buenos Aires, 1927. p. 28. (Mimeografado).

Inopinadamente se incendió la casa de aquella mujer, mientras estaba ella adentro, y sin que pudiese escaparse. Así se quemó ella aquí en la tierra para caer a las llamas eternas. Todos reconocieron este caso como justo castigo de Dios. [sem grifo no original]⁷⁶

A associação feita entre incêndios e castigo divino não impedia que os missionários lhes atribuísssem outras causas, como fica demonstrado na Carta Ânua de 1644:

Se construyó la casa de los Padres de adobe y se techo de tejas, cosa muy apreciada aquí, *así que hay ahora más seguridad contra los incendios tan frecuentes hasta ahora por los techos de paja*. [sem grifo no original]⁷⁷

Há que considerar também que os próprios missionários registram a ocorrência de “*una terrible tempestad eléctrica, con lluvia torrencial y espantosos rayos y truenos*”, bem como “*un fuerte torbellino acompañado de una furiosa granizada*”, ou ainda “*los prolongados tiempos de sequía*” que se constituem em possibilidades concretas para os incêndios referidos como castigos divinos.⁷⁸

Bastante significativo é este registro sobre um incêndio, extraído da Ânua de 1632 – 34, que, além de lhe atribuir uma causa natural, exalta a prontidão e a preocupação dos indígenas com as imagens sacras e o bem-estar dos padres:

Dos meses estuvieron los peregrinos en este pueblo y *como estos indios están todo el día sobre los fogones un enfermo de los de Guayra se descuidó con el suio y emprendiendose furioso en la paja de su rancho saltó a la vezindad y de allí en la iglesia y casa de los padres con increíble prestesa*. (...) estavam al filo de mediodía tomando un poco de repouço por aver quedado quebrantados del trabajo pasado y *aunque saltaron con gran diligencia a las voces, discurría tan cruel el incendio que no pudieron más que poner en cobro las milagrosas imágenes del Sudor y las pobres alajas de la*

76 CARTA ÂNUA DE 1637 – 1639. In: *Manuscritos da coleção de Angelis – MCA*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. p. 135.

77 CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – ÂNUAS DE 1644. Trad. Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1927. p. 90. (Mimeografado).

78 MAEDER, op. cit., 1984, p. 108 – 110.

*sacristía y el atillo de los Padres por la buena diligencia y fidelidad de los indios que olvidados de si mismos y viendo arder suas casas y su pobreza con ellas quisieron más atender a poner en cobro la de sus padres dejando perecer lo que era suyo. [sem grifo no original]*⁷⁹

A queda de um raio será tomada, igualmente, como advertência aos indígenas sobreviventes:

...inopinadamente dejó Dios caer un *rayo del cielo*, al cual carbonizó al principal culpable, arrojando al compañero a un rincón de la casa. Todos los demas que estaban en la casa, quedaron ilesos. [sem grifo no original]⁸⁰

As cobras, assim como os tigres, são imagens recorrentes nos registros dos missionários, sendo ora identificados com o demônio, ora com a face vingativa de Deus. Isto pode ser observado neste registro:

“Invadió al pueblo una mortal epidemia de fiebre, tan fuerte que hacía delirar a los enfermos, y *en su delirio se escapaban a las selvas y daban en una muerte segura, comidos por los tigres y picados por víboras.*” [sem grifo no original]⁸¹

A associação da picada da cobra com o castigo divino fica expressa neste registro da *Ânuia* de 1637 – 39, no qual o missionário estabelece uma vinculação entre o efeito sobre o corpo e sobre o comportamento:

Había un indio muy enredado en su mala vida, por lo cual huía de la confesión, ni quería oír nada de ella (...) Pronto le alcanzó el castigo: *Mordióle una víbora, devolviéndole la mordedura el sano juicio, picándole la conciencia más que la víbora.* Conoció el justo castigo de Dios. Hizo felizmente una buena confesión y murió. [sem grifo no original]⁸²

79 MAEDER, op. cit., 1990, p. 129 – 130.

80 CARTA *ÂNUA* DE 1637 – 1639. In: *Manuscritos da coleção de Angelis – MCA*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 121.

81 MAEDER, op. cit., 1984, p. 103.

82 CARTA *ÂNUA* DE 1637 – 1639. In: *Manuscritos da coleção de Angelis – MCA*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 121.

O registro que segue, embora longo, é valioso para a recuperação dos contornos místicos que revestiram os ataques dos tigres e as práticas que decorriam tanto do medo dos tigres reais, quanto dos imaginários:

Despues que se había acabado el hambre por la abundante cosecha, *sobrevino una plaga de fieras*. Vinieron a bandadas los tigres, desgarrando indios, no sólo a los que encontraban aislados en los campos y las selvas, sino en el mismo interior de las poblaciones. Los habitantes de cierta aldea se vieron formalmente rodeados por un ejército de estas fieras (...) Cuatro días duró aquel asedio, y, de algún socorro, nos dirigimos a los Santos del cielo. Resolvióse hacer una novena solemne de misas cantadas en honor de la Santísima Virgen, con acompañamiento musical. *No se había hecho en vano esta promesa. El día noveno acabóse el cerco, y se escaparon las fieras, (...) Los ya antiguos cristianos se escarmentaron en cabeza ajena y cambiaron de vida.*

Pero no duró mucho la tregua; porque no pocos volvieron a sus malas costumbres, y volvieron los tigres a la carga (...) Reconocieron en esto todos el evidente castigo de Dios.

Ibanse los caciques de casa en casa, aconsejando a la gente, a que se enmendasen de sus vicios. Fueron promulgadas rogativas públicas por tres días, a consecuencia de las cuales desapareció otra vez la plaga, y se alejaron las fieras. *Pero algunos hacían clandestinamente sus prácticas supersticiosas acostumbradas y sus artes mágicas. Al instante volvieron verdaderas bandadas de estas fieras, más numerosas y más feroces, que antes. Y para que se viera más claramente que todo ésto no se podía explicar naturalmente, no era posible alcanzar con un proyectil a una sola de ellas, ni hacerlas caer en trampas, aunque se habían puesto más de doscientas de ellas, en lugares oportunos...* [sem grifo no original]⁸³

Em relação a este registro deve-se destacar a afirmação do missionário de que os ataques dos tigres não poderiam ser explicados naturalmente, cabendo uma explicação de ordem sobrenatural – as práticas supersticiosas estavam

83 DÉCIMA CUARTA CARTA ÂNUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 1637. In: *Documentos para la História Argentina*. Tomo XX. (Iglesia). 1924. p. 666 – 667.

sendo condenadas por Deus. Isso implicava o não-reconhecimento de causas de ordem climática e ecológica para os ataques dos tigres estarem ocorrendo tão próximos das reduções.

Os castigos divinos, como pudemos observar, atingiam, preferencialmente, os rebeldes, aqueles que faltavam à missa e às festas religiosas.⁸⁴

Mostrava un indio poco respecto a las fiestas y en una de ellas estava para ir a pescar amonestaronle los suios que diese la vuelta con tiempo pues era fiesta y le obligava la misa, mas el respondió colérico en desacato de los misterios sagrados que no le avian de dar de comer ni la fiesta ni la misa y así no hizo caso y se fue; volvía despues muy ufano a su casa y cargado de su presa *mas no quiso Dios la lograrse porque la hizo en él repentinamente la muerte y caio de su estado el difunto sobre sus mesmos peces.* [sem grifo no original]⁸⁵

Além de descreverem as condutas transgressoras, os missionários enfatizam os castigos que recaíram sobre os pecadores e os efeitos dos mesmos sobre os demais indígenas:

Otra moçuela de hasta 17 años solía también falta en la guarda de las fiestas y de la iglesia cuando las demas acudían reprehendiola varias vezes el Padre pero sin fruto. Fuese un día festivo a los

84 Durkheim, numa referência à instituição universal do descanso religioso, observa que “o caráter distintivo dos dias de festa corresponde, em todas as religiões conhecidas, à pausa no trabalho, suspensão da vida pública e privada, à medida que estas não apresentam objetivo religioso. Mas é que o trabalho é a forma eminente da atividade profana: não tem outro objetivo evidente senão prover às necessidades temporais da vida (...) Ao contrário, nos dias de festa, a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade”. Segundo o autor, “a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir nas mesmas unidades de tempo”. Todas as sociedades cristãs-ocidentais conhecem e praticam “essa divisão do tempo em duas partes estanques, alternando uma com a outra conforme uma lei variável de acordo com os povos e as civilizações (...)”. (DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989. p. 371 – 373). Ao transpormos essas considerações para os castigos divinos que se abatem sobre os ausentes às festas ou às missas nas reduções, deve-se considerar que as doenças ou as mortes que sobrevêm são registradas pelos missionários como consequência natural das transgressões. Deve-se, no entanto, ressaltar que esta impossibilidade de coexistência do sagrado com o profano é desconhecida das sociedades indígenas; em razão de que ocorriam as transgressões que devem ser percebidas muito mais como decorrência natural do “modo de ser” Guarani, do que como resultantes, exclusivamente, de uma resistência consciente aos princípios cristãos pregados pelos missionários.

85 DÉCIMA CUARTA CARTA ÁNUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 1637. In: *Documentos para la História Argentina*. Tomo XX. (Iglesia). 1924. p. 149.

montes con otras compañeras y engolocinada en algunas frutas silvestres se remontó alejándose de la compañía; mas – como tardase la buscaron por el rastro y despues acá se han hecho exquisitas diligencias y nunca han podido descubrir de ella ni pelo, ni hueso. *Tuvolo todo el pueblo por castigo del cielo y atemorizado con él venera con grande religión los días dedicados al culto divino.* [sem grifo no original]⁸⁶

Estas passagens se tornam ainda mais significativas, quando, nesta mesma Ânuia, os missionários admitem que:

lo que no pudieron conseguir medios humanos lo alcançaron los divinos con algunos espantosos castigos que exercito N. Señor en unos y otros, que por ser semejantes a los que en otras reducciones se han escrito no se repiten, y como les inculcan siempre los Padres – *que todos estos sucesos acontecen por ordenación divina conciven grande horror a la culpa y asombro de la divina justicia y se han seguido muchas señaladas conversiones por este medio.*⁸⁷

Um outro aspecto que merece destaque são os sonhos relatados pelos indígenas aos missionários e que, ao serem registrados, sofreram, sem dúvida, a interferência do imaginário cristão e da sensibilidade jesuítica.⁸⁸

Em razão disso, não seria de todo incorreto supor que houve uma seleção dos sonhos narrados pelos missionários, privilegiando os que podiam servir como histórias exemplares, edificantes, que inspiravam os sermões e favoreciam a conversão.

A passagem que transcrevemos a seguir consta da Carta Ânuia, referente aos anos de 1632 – 34, e revela não só a admissão pelos padres de que a

86 Id.

87 Ibid., p.200

88 Ao analisarmos os relatos que se referem aos sonhos dos indígenas, deve-se considerar que “a documentação dessa linguagem de sonhos e visões (...) dá conta de certas formas do processo reducional não facilmente atingíveis através das notícias mais ‘objetivas’”. No entanto, é preciso não esquecer que se o Guarani reduzido não deixa de sonhar, “ele não sonha mais, aparentemente, como Guarani”, já que “sonha agora como cristão”, e que “as imagens e expressões provêm da nova religião”. Deve-se, ainda, considerar que “os sonhos do Guarani, ao serem transcritos, foram verbalizados novamente pelos jesuítas” (MELIÀ, op. cit., p. 17.). Daí ser necessário observar “a distância entre o sonho sonhado e o sonho verbalizado” (Ibid., p. 18.), e com o agravante de que é verbalizado duplamente, pelo que sonha e pelo que relata.

“ressurreição”⁸⁹ de uma menina estava associada ao fato de ter apenas adormecido, mas aponta também para as recomendações em relação às condutas dos sobreviventes da peste. As imagens tão vividamente experimentadas em sonho são relatadas pela menina, provocando a confissão do pai que, envolto em lágrimas pelo ocorrido, promete manter-se cristão:

Una niña de solos ocho años de edad estando ya muy al cavo se quedó dormida y de allí a poco espacio abrió muy sosegada sus ojos y los clavó a un lado del aposento mostrando el semblante muy risueño y agradable (...) no veis padre la muchedumbre de hermosísimos niños vestidos de galano ropaje que estan aquí y me estan diciendo vamos, vamos. (...) Estava junto a ella tocado también de la peste un hermanito suio de solos 6 años y volviendose a el la niña le tomó de la mano diciendole hermano mio yo me voy, ven tu también conmigo (...) rezad por mi en la iglesia y entrad a menudo en ella (...) El niño començo luego a empeorar y vió también aquel esquadron celestial que le repetía como a su hermanita vamos y el niño le respondía con grande simplicidad que le aguardase un poco. (...) Y dentro de pocas horas con un semblante risueño y dando voces como su hermanita vamos, vamos se infirió su alma en la compañía de aquellos espíritus bienaventurados. Diole poco antes una medalla que tenía al cuello a su padre diciendole tomo por mi memoria esta imagen y mira que llebes siempre ofrendas a Nuestro Padre, quedó el dicho indio tan movido de este espetáculo que luego se fue a confesar y contó desecho en lágrimas de consuelo todo lo referido. [sem grifo no original]⁹⁰

89 Concordamos com Melià que refere como “mortes sonhadas”, as relatadas pelos “mortos ressuscitados” que, inseridos na nova realidade reducional, buscam, na oportunidade de vivenciar o sonho, a garantia de alcançar a vida eterna. Em relação às descrições de sonhos dos indígenas, é preciso salientar, como Melià, que “o Guarani sonha e sabe sonhar” e “como outros índios da família tupi-guarani, guia-se pelos sonhos”. (MELIÀ, op. cit., p. 9.) O sonho constitui-se em “atividade privilegiada para se receber a reza, e a reza é a forma superior da palavra, fonte de conhecimento e força para ação”. (Ibid., p. 11.) Melià ressalta, ainda, que “o poder e prestígio do Guarani está na palavra, sobretudo, na palavra rezada ritualmente, e ela depende diretamente do sonho” (Id.) Em razão do valor atribuído à capacidade de sonhar e de verbalizar os sonhos na sociedade guarani, decorrem o prestígio e o poder de um profeta guarani. Deve-se, por isso, considerar numa análise sobre as manifestações de sensibilidade religiosa nas reduções que “o Guarani realiza no sonho atividades que supõem vida acordada. Sonhar é uma capacidade para a qual alguém se prepara” (Ibid., p. 12.).

90 MAEDER, op. cit., 1990. p. 122 – 123.

Estas aparecem, portanto, como imagens fundantes das representações do céu e do inferno e que, incorporadas pelos indígenas, se traduzirão em comportamentos pretendidos pelos jesuítas:

Así permitió que los demonios molestasen al enfermo, llevándolo en apariencia a los fuegos eternos. Al instante aparecieron dos ángeles para sacarlo de las garras del demonio.[sem grifo no original]⁹¹

O segundo registro foi extraído também da Ânuia de 1637 – 39 e deixa mais claro que o destino dos pecadores era o inferno:

*Cierto indio cayó gravemente enfermo. Ya se le acercaba el último momento, cuando quedó un poco dormido. Soñó que fue llevado al borde de un terrible precipicio, donde vió un gran fuego. Sus acompañantes le agarraron para echarle abajo, cuando apareció un joven que los detuvo y les dijo: Sin duda ya te quemarias en este fuego, si Dios no hubiera tenido lastima de tí. Vete ligero al sacerdote. Despertó el enfermo, llamó el Padre, y le contó todo.*⁹²

A “Conquista Espiritual” também nos oferece registros valiosos, como este em que um indígena dado como morto, “ressuscita” e relata a visão que teve do céu e exorta os demais a portarem-se de acordo com os ensinamentos cristãos:

...chegou a falecer após a recepção dos demais Sacramentos (...). Ordenei o lugar de sua sepultura, na qual, algumas horas depois, vi que um padre estava enterrando um defunto (...). Perto do meio-dia me chamaram da parte desse defunto, afirmando os mensageiros que havia ressuscitado e que todo o povo acorria para vê-lo. (...) Disse-me que morrera e que ali, perto de sua cama – apontou ele o próprio lugar -, encontrou-se sua alma com um demônio feroz (...) Nisso apareceu-lhe o apóstolo São Pedro e com ele dois Anjos; reconheceu que um deles era São Miguel e o outro o de sua Guarda, cuja presença afugentou o demônio (...). cobrindo-o São Pedro com o seu manto, em companhia dos dois Anjos ultrapassaram os montes e, passando por uns ameníssimos campos, chegaram à vista de uma grandíssima cidade cercada, da qual saía muita claridade e resplendor. (...)sendo que São Pedro lhe disse: A cidade que vês é a

91 MAEDER, op. cit., 1984, p. 122.

92 Ibid., p. 99.

cidade de Deus. Aqui estamos e vivemos com Ele. Quanto a ti, convém que voltes a teu corpo e no terceiro dia entrarás na igreja (...). Nestes dias falou a todo o povo que para vê-lo e ouvi-lo acudia em tropel. Recomendava-lhes a todos que tratassem de viver bem e auferissem proveito da doutrina dos padres. (...). Produziu este caso fruto abundantíssimo em todos e se constituiu em muita séria advertência para a confissão com um bom exame...⁹³

Os sonhos também fazem parte de um processo de exame de consciência e purificação espiritual pela confissão dos pecados estimulado pelos missionários:

Una india de muy mala vida, estaba tan obstinada que huía de la confesión. Dios tuvo misericordia de ella, sin que ella diera ocasión para ello. Vió ella, como después contó, a un hermoso niño, que la conducía por medio de unos precipicios hasta un pozo muy profundo y terrible, de donde salían tristes gemidos y horribles aullidos. Vio allí unos monstruos negros, que revoloteaban por unas espesas nieblas y el fuego que estaba chisporroteando en los abismos. Entonces dijo el niño a la india: Allí te echarán abajo, si no te arrepientes de tus pecados tan sucios, y no te confiesas. Desapareció el niño y la india se despertó. Al amanecer se apresuró a ir a la iglesia, contó lo que había visto, y con gran dolor de su alma se confesó de sus pecados. [sem grifo no original]⁹⁴

A visão do Inferno, presente no sonho dessa indígena, é descrita com colorações tão vivas que o temor que possa ter produzido nela deve ter ocasionado não só sua confissão, mas a internalização da permanente ameaça de experimentar-lo concretamente.⁹⁵

93 MONTOYA, op. cit., 1985b, cap. XVII, p. 71 – 72.

94 MAEDER, op. cit., 1984, p. 96.

95 Os Exercícios Espirituais recomendam: “É muito conveniente que nós entremos no Inferno e sintamos em nossos mesmos sentidos o que nele padecem os réprobos”; “Verei com a vista da imaginação como a cratera de um vulcão, aquela imensa caverna de muitos mil quilômetros de diâmetro, e mergulhadas naquele oceano de fogo as almas dos condenados como em corpos ígneos num número incalculável de todas as raças e classes da sociedade, e no mais profundo daquele mar-morto o Dragão infernal cercado da sua Guarda negra, composta de anjos rebeldes e dos mais abomináveis pecadores da terra”; “Ouvirei com os ouvidos da imaginação prantos, alaridos, vozes, blasfêmias contra Cristo Nosso Senhor, contra a Virgem e contra os Santos. (...) O Inferno é a região do pranto”; “Quanto melhor é chorar neste mundo os nossos pecados, e sofrer os males da vida com resignação na vontade de Deus, a fim de evitarmos um choro eterno e sem mérito”; “Sentirei pelo olfato, fumo, enxofre, exalações de coisas imundas e pútridas”; “Aplicando o meu tato ao fogo do Inferno, procurarei ter a sensação das chamas que abrasam as almas”; “É um fogo que não mata, mas conserva viva a vítima, porque no Inferno não há mais redenção. Procurarão a morte, mas a morte fugirá deles”. (Apud MONTEIRO, op. cit., p. 71 – 78). Diante deste Exercício Espiritual de Meditação pode-se compreender os seus efeitos sobre a mística que envolvia a atuação dos missionários na Província do Paraguai, bem como os reflexos da mesma sobre os indígenas.

Contrastando com as descrições aterrorizadoras dos demônios e do inferno, as dos santos, dos anjos e do céu transmitem a idéia de tranqüilidade, beleza e harmonia, em situações das quais resultavam a absolvição dos pecados ou alcance da cura ou da boa morte. As passagens a seguir foram extraídas da “Conquista Espiritual”:

Chegando a meia noite, viram eles que a defunta dava sinais de vida, pois se movia (...).

Logo que deixei esta vida, fui levada ao inferno, onde vi um fogo horrendo, que arde e não dá luz, e causa grande temor. Nele vi alguns dos que morreram, mas tinham estado em nossa companhia e a quem todos conhecíamos. Padecem eles muitas dores.

Logo mais me levaram para o céu, onde vi Nossa Mãe, sendo ela tão formosa, resplandecente e linda, tão adorada e servida de todos os bem-aventurados, e achando-se em sua companhia inumeráveis Santos belíssimos e brilhantes (...). Lá é tudo formosura, beleza e riqueza... [sem grifo no original]⁹⁶

Há ainda o registro que se refere a uma moça que, dada como morta havia três horas, “deu sinais de estar com vida” e que relata que viu “uma tropa de demônios muito feios, os quais vieram ao meu encontro” e que estes “vinham munidos de uma espécie de garfos, com que queriam prender-me, mas um Anjo de grande formosura, que estava comigo, defendeu-me e com uma espada de fogo pôs em fuga os demônios”.⁹⁷

Montoya prossegue referindo imagens que a moça ressuscitada teria empregado em seu relato, como fogo, cães, serpentes e demônios, características do imaginário cristão ocidental, que ela teria internalizado:

Esse Anjo guiou-me ao inferno, para que visse o fogo espantoso, que os condenados padecem.(...) *Ali cheguei a ouvir, grandes uivos de cães, bramidos de touros e silvos de serpentes, que davam aos demônios... [sem grifo no original]⁹⁸*

96 Ibid, cap. XL, p. 151.

97 Ibid., cap. XLI, p. 154.

98 Id.

Os registros feitos pelos missionários, a partir das descrições do céu e do inferno pelos recém-curados ou ressuscitados e a ênfase dada à atmosfera mística que as envolveu apontam para a assimilação das noções de pecado e de graça pelos Guaraní reduzidos.

O jesuíta Montoya, no “*Vocabulário y Tesoro de La Lengua Guaraní*”, registrou expressões em guarani e sua respectiva tradução e que acenam para essa assimilação: “*el demonio arrebata las almas para el infierno*”; “*los malos creen superficialmente los tormentos eternos*”; “*jamás verán a Dios los condenados*”; “*aunque nuestra carne se deshaga volverá a su ser cuando resucitemos*”; “*están abrumadas las almas en el infierno*”; “*Christo Nuestro Señor triunfó de la muerte*”; “*esta misma carne que tenemos, aunque con la muerte se deshaga, resucitará el día del juicio*”; “*los buenos son para el cielo, los malos son para el infierno*”; “*por eso me confieso por no yr al infierno*” e “*no tienen esperanza de salir del infierno los condenados*”.⁹⁹

Através das “falhas do discurso” foi-nos possível constatar que, além das manifestações de sensibilidade cristã-ocidental introduzidas pelos missionários, as expressões da sensibilidade indígena foram reforçadas e até estimuladas. Não obstante, nos registros dos missionários prevalece a uniformização de comportamentos, coerente com a tese da aculturação passiva dos indígenas.

As referências às condutas condenáveis estão, em razão disso, inseridas no discurso legitimador das concepções cristãs-ocidentais da doença e da morte, com o intuito de valorizar o trabalho dos missionários jesuítas, o que pode ser observado no destaque dado às dificuldades de toda ordem – naturais e sobrenaturais – que estes encontraram.

As Ânuas consultadas enfatizam os relatos em que doentes se disseram (e se mostraram) curados após o batismo, a intercessão dos santos ou a utilização da água benta ou das relíquias sagradas. Não encontramos nos registros qualquer referência aos insucessos nas tentativas de cura, nem menção a recidivas das doenças, o que denunciaria que a terapêutica empregada não havia sido eficaz, levando o indígena a repeti-la, ou então, a desacreditá-la. Quando as doenças cediam ou pareciam ceder, dando a “*ilusão da cura*” se estabelecia uma relação entre fé e milagre, entre pecado e perdão, entre conver-

99 MONTOKYA, P. Antonio Ruiz de. *Vocabulário y tesoro de la lengua Guaraní (o más bien Tupi)*. Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve y Cia., 1876c. Em relação a elas, é preciso considerar que resultam do esforço sistematizador de Montoya, que, ao traduzi-las do guarani para o espanhol, realizou, na verdade, uma “aculturação lingüística”, na expressão de Alfredo Bosi, na qual estão invariavelmente presentes categorias do imaginário cristão (BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992).

são e cura, fundamental para o projeto de conversão e civilização dos missionários jesuítas.

Da mesma forma que os registros permitem a visualização da manipulação das curas, revelam, igualmente, a manipulação das não-curas, como no caso das epidemias ou de doenças graves, que são instrumentalizadas para difundir novas condutas e a crença na salvação da alma.

Pudemos constatar, ainda, que as concepções de doença e de morte dos Guarani favoreceram a difusão e a consagração da visão seiscentista de doença, na medida em que, tanto os indígenas, quanto os europeus explicavam a perturbação da ordem natural através de intervenções sobrenaturais, decorrentes da transgressão moral ou religiosa.

Ao agregarem conhecimentos sobre plantas medicinais e terapêuticas indígenas, os missionários ampliaram as possibilidades de manipulação das curas, diminuindo a ansiedade dos doentes e predispondo-os a aceitarem a fé cristã.

Embora devamos reconhecer que a garantia da sobrevivência étnica foi determinante para o sucesso do projeto missionário jesuítico, devemos ressaltar a incorporação de determinadas expressões da sensibilidade religiosa indígena e que favoreceram o atendimento de suas necessidades espirituais. Isso, no entanto, não deve nos levar a subestimar a decisiva influência que desempenharam o medo da doença e o medo da morte, especialmente, o medo do Inferno – destino definido por Deus aos pecadores – na opção dos Guarani pela vida em redução.

As manifestações de piedade e de devoção não devem ser, em razão disso, percebidas como, exclusivamente, estratégias de sobrevivência. É inegável que os Guarani, movidos pelo senso de oportunidade e conscientes de que as reduções garantiam a preservação da vida física, tornaram-se receptivos à mensagem cristã que lhes prometia a vida eterna.

Os registros dos missionários, todavia, apresentam elementos que nos permitem concluir que os Guarani buscaram o atendimento de sua espiritualidade e a expressão de sua sensibilidade, valendo-se de práticas e representações tradicionais, que foram ressignificadas, como fica demonstrado no “chorar copioso”, nos lamentos fúnebres, nos sonhos e nas visões, bem como nas manifestações de alegria e júbilo por ocasião das missas e das festas religiosas com adornos e bailes, “*a su usanza*”.

Na verdade, as concessões perceptíveis nas “falhas do discurso jesuítico” revelam que os missionários tiveram não somente a consciência de sua necessidade “*para atraerlos mejor con estas novedades y prodigios al*

suave jugo de su ley evangelica y reformation de suas bárbaras costumbres”¹⁰⁰, mas que reconheciam “*la particularidad que tiene esta nueva iglesia*”.¹⁰¹

100 CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1641 – 43). Documentos de Geohistória Regional, n. 11. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistência, Chaco, 1996. p. 122.

101 CARTAS SEGUNDAS ALGÚN TANTO MÁS CORREGIDAS QUE LAS PRIMERAS CARTAS ÂNUAS DEL PARAGUAY DE LOS AÑOS 1637 – 1638 – 1639. In: MAEDER, op. cit, 1984. p. 74.